Mission und dekoloniale Perspektive

Der Erste Weltkrieg als Auslöser eines globalen Prozesses

Herausgegeben von
Ulrich van der Heyden und Helge Wendt

Geschichte

Missionsgeschichtliches Archiv | 30

Franz Steiner Verlag

Missionsgeschichtliches Archiv

Studien der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte

Herausgegeben im Auftrag des Vorstandes von
ANDREAS FELDTKELLER, IRVING HEXHAM, ULRICH VAN DER HEYDEN,
KLAUS HOCK und GUNTHER PAKENDORF

Band 30

Mission und dekoloniale Perspektive
Der Erste Weltkrieg als Auslöser eines globalen Prozesses

Herausgegeben von
Ulrich van der Heyden und Helge Wendt

Franz Steiner Verlag

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Einstein-Stiftung
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.
© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2020
Druck: Hubert & Co., Göttingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.
Printed in Germany.
ISBN 978-3-515-12070-8 (Print)
ISBN 978-3-515-12072-2 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS

Ulrich van der Heyden/Helge Wendt

Mission und dekoloniale Perspektive: Der Erste Weltkrieg als Auslöser eines globalen Prozesses 9

DER ERSTE WELTKRIEG ALS TEIL EINER LANGEN ÜBERGANGSZEIT

Andreas Feldtkeller

Dekoloniale Perspektiven unter kolonialen Verhältnissen? Impulse aus Religionsgemeinschaften 19

Vincent Pascal Gucha

A Profile of the German Orient Missionaries in Northwest Persia, Urmia, and Khoi Orphanages, 1897–1914 29

Francisca Selvanayagam

Contributions of Christian Missionaries to the Social Transmission in Tinnevelly and Palayamkottai before and after World War I 43

Helge Wendt

Three steps into an independent catholic church organization in South Sudan: *Decoloniality* in a colonial environment (1848–1974) 53

POLITIK, KRIEG UND DER FRIEDEN VON VERSAILLES

Jules Kouassi Adja

Versailles und der deutsche Kolonialkomplex 65

Hans Heese

The Berlin Mission Society and the Great War: Missionaries, Politics, and Colonial Identities in South East Africa, 1914–1918 75

Harald Sippel

Der Beitrag des Friedensvertrags von Versailles zur Dekolonisation am Beispiel deutscher christlicher Missionen 89

Martin Tamcke

Der Völkermord an den Suryoye im Iran während des Ersten Weltkrieges in den Akten der Hermannsburger Mission 105

VERÄNDERTE SICHTWEISEN AUF MISSION DURCH DEN WELTKRIEG

Ullrich Relebogilwe Kleinhempel

Die Inversion der europäischen Perspektive 113

Klaus Koschorke

„Isn't Germany a Christian country?" Der Erste Weltkrieg als moralische Katastrophe und Ende des Christianity-Civilization-Modells in den Debatten asiatischer und afrikanischer Christen 123

Gabriel K. Nzalayaimisi

In praise of the African Berliners: Some reflections on World War I in the Berlin Mission Society fields in Tanzania up to 1939 143

Gunther Pakendorf

Die christliche Mission und der Untergang des Abendlandes 155

DIE VERÄNDERUNG VON INSTITUTIONEN UND STRUKTUREN

Joseph Bosco Bangura

Sierra Leone's Native Pastorate, The First World War, and the Realignment of Missions in West Africa 169

Ulrich van der Heyden

Politische und religiöse Voraussetzungen für die Dynamisierung der Emanzipationsbestreibungen Afrikanischer Unabhängiger Kirchen in Südafrika nach dem Ersten Weltkrieg 181

Frieder Ludwig

Die Bedeutung des Ersten Weltkrieges für die kirchliche Unabhängigkeitsbewegung in Afrika 199

Jayabalan Murthy

The First World War and its Impact on Lutheran mission societies in India 215

Blateiskhem L. Nongbri

The First World War and its Impact upon the Development of Christian Missions in North East India 235

Christian Pohl

Der Beitrag einheimischer Mitarbeitender zu den Anfängen der Kirche in Tanga und im Digoland (Tansania) – mit besonderer Bezugnahme auf die Auswirkungen des Ersten Weltkrieges 249

Gilbert Dotsé Yigbe

Zwischen Autonomie, AutochtHonie und politischem Trotz: Die Entwicklung einer selbstständigen evangelischen Ewe-Kirche nach dem Ersten Weltkrieg 265

AUSWIRKUNGEN DES KRIEGS AUF INDIVIDUEN

Kodzo Abotsi

Vom Gehilfen zum Präses: Pastor Andreas Aku im Dienst der Bremer Mission im Ewe-Land 273

C. S. Mohanavelu

German Missionary H. W. Schomerus: Trendsetter or “Salt Betrayer” 285

Adjaï Paulin Oloukpona-Yinnon

Der schicksalhafte Lebensweg des Martin Aku (1913–1970) 293

Jakob Zollmann

Becoming a Christian, becoming a Troublemaker: The Rise and Fall of Franz |Hoesemab of Windhoek, 1893 to 1933 307

Autorenverzeichnis 323

MISSION UND DEKOLONIALE PERSPEKTIVE. DER ERSTE WELTKRIEG ALS AUSLÖSER EINES GLOBALEN PROZESSES

Ulrich van der Heyden/Helge Wendt

DER ERSTE WELTKRIEG, KOLONIALISMUS UND MISSION

Der Erste Weltkrieg von 1914 bis 1918 war nicht nur ein globales Ereignis aus militärhistorischer Perspektive, sondern er hatte auch erhebliche Auswirkungen auf die protestantischen und katholischen Missionsgesellschaften in den Kolonien in Afrika und auf dem indischen Subkontinent. Führte bislang zumeist noch europäisches Personal diese Missionskirchen, verstärkte sich mit dem Weltkrieg vielerorts eine Entwicklung, in der „Einheimische" verantwortungsvolle Positionen übernahmen. Einher ging dieser Prozess mit einer „Nationalisierung" von Kirchenorganisationen und einer Verselbstständigung der Missionsgebiete. Gleichzeitig zu dieser diversifizierenden Entwicklung der verschiedenen christlichen Missionsunternehmungen traten verstärkt nicht-christliche Missionsinitiativen in den von Europäern kolonisierten Regionen auf.

Der Erste Weltkrieg wurde anlässlich der neu perspektivierenden Erinnerungsarbeit im Zuge des Einhundertjahrgedenkens stärker als bisher als welthistorischer Einschnitt begriffen. Im Zuge der globalhistorischen Debatten der vergangenen Jahrzehnte konnte die Rolle dieses Krieges auch für andere Weltregionen nachvollzogen werden.[1]

Hatten der Ausgang des Krieges und mit ihm der Versailler Vertrag erhebliche Auswirkungen auf das Deutsche Reich und seine Kolonien, die verlustig gingen, so konnte in den Forschungen der letzten Jahrzehnte vielfältig nachvollzogen werden, dass auch in einigen derjenigen Kolonialgebiete, die formell nach dem Krieg weiterhin derselben Kolonialmacht angehörten, sich neue Konstellationen entwickelten. Die Sichtweise ist weitgehend neu. Denn bislang überwogen in der Weltkriegsforschung die Sichten auf die Kriegshandlungen auf dem europäischen Kontinent und im westlichen Asien. Kaum fanden die anderen außereuropäischen Regionen Berücksichtigung. Wie in der Militär- und politischen Geschichte blieben diese, oftmals als Peripherie bezeichnet, in der Geschichtsbetrachtung tatsächlich peripher.

Die vier Jahre Krieg, die Konzentration von Mitteln und Personal auf die Handlungen auf den Kriegsschauplätzen und die veränderten Verwaltungsstrukturen

1 Als Beispiel wäre hier nur auf die wenig beachtete Rolle Lateinamerikas zu verweisen. Vgl. Rinke, Stefan: Im Sog der Katastrophe. Lateinamerika und der Erste Weltkrieg, Frankfurt am Main 2015.

konnten zwei Auswirkungen haben: Einmal erfolgte teilweise eine damit einhergehende Lockerung des Zugriffs auf die Kolonien. So erhielten oder erstritten die neuen Eliten einen größeren Entfaltungs-, Handlungs- und Verantwortungsraum. Die dortigen neuen Führungsgruppen rekrutierten sich aus den Bevölkerungsteilen der Kolonien, die schon zuvor stärker in koloniale Hierarchien eingebunden waren.

Andererseits wuchs in vielen Teilen der von europäischen Mächten kolonisierten Welt der Druck auf Teile der Bevölkerung. Sie sollten höhere Abgaben leisten, verstärkt einer Kriegswirtschaft zuarbeitend produzieren und sie mussten Soldaten stellen, die an den Fronten des europäischen Stellungskrieges eingesetzt wurden. Schon W. E. B. Du Bois hatte geschrieben (und der amerikanische Missionar James Dexter Taylor übernahm in seiner Nachbetrachtung dieses Statement), dass Afrika im Zentrum der europäischen Streitigkeiten stünde, die zum Krieg geführt hatten.[2] Aus heutiger Sicht würde es sicherlich nicht falsch sein zu behaupten, dass Machtfragen auf dem afrikanischen Kontinent auch zur Entwicklung hin zum Krieg beigetragen haben.

In einigen der afrikanischen Kolonien führte der erhöhte Druck in der Vorbereitung und während des Kriegs zur Etablierung von Widerstandsbewegungen, die besonders in den Verwaltungsbezirken stark wurden und dort besonders brutal niedergeschlagen wurden, wo die jeweilige Kolonialmacht schon vor dem Krieg nur schwach präsent war.[3] Arbeitseinsätze und kriegsbedingte Hilfsdienste, die durchaus auch von Missionaren organisiert wurden, erhöhten neben den Rekrutierungskampagnen die Gefahr von Widerstandsbewegungen der betroffenen indigenen Bevölkerungsgruppen. Kriegsabgaben konnten ebenso dazu führen, dass die sozio-ökonomische Kohäsion in den Missionsdörfern abnahm. Die Erhöhung von Arbeitseinsätzen und Abgabenlast, das Fehlen von Arbeitskräften durch die Rekrutierungen und eine allgemeine Notlage in der Versorgung mit Lebensmitteln konnten wie im Falle der London Mission Society in Rhodesien dazu führen, dass Menschen die Missionsstationen verließen.[4]

Krieg und Religion waren in allen europäischen Staaten während des Krieges zutiefst vermischt. Deutsche, Briten und zum Teil Franzosen verstanden den Kampf als Teil eines göttlichen Heilsplans, sodass auch einige Missionen zu diesem Zwecke mobilisiert werden konnten. Der Theologe Wilhelm Pressel hat die deutschen Kriegspredigten analysiert und kontextualisiert, wobei er herausarbeitete, dass verschiedene Prediger den christlichen Missionsauftrag einen als Teil der nationalen Aufgabe betrachteten. Andere verbreiteten in ihren Predigten die Ansicht, dass die Mission in den Kolonien durch den Krieg dauerhaft beschädigt war.[5]

2 Vgl. Page, Melvin E.: Introduction. Black Men in a White Men's War, in: ders./McKinlay, A. (Hrsg.). Africa and the First World War, London 1987, S. 1–27; hier 1.

3 Vgl. Yorke, Edmund James: Britain, Northern Rhodesia and the First World War. Forgotten Colonial Crisis, Leiden 2014.

4 Vgl. ebenda, S. 119–120.

5 Vgl. Pressel, Wilhelm: Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands. Göttingen 1967, S. 136–138; Strachan, Hew: The Outbreak of the First World War, Oxford 2004, S. 215.

Die Verzahnung von Religion und Krieg oder von kolonialer Kriegswirtschaft und kolonialer Mission war keineswegs auf die deutschen Kolonien beschränkt. Beispielsweise beeinflussten in einigen Teilen der britischen Kolonien britische Missionare die der Mission nahestehende Bevölkerung dahingehend, aus Glaubensgründen das Kriegsengagement Großbritannien zu unterstützten.[6] Im Zuge des Krieges wurden auch die nationalen Gegensätze in der Missionsarbeit deutlich: Deutsche Missionare wurden durch die britischen Behörden festgesetzt und ausgewiesen. Das in Ostafrika entstandene Vakuum in der Missionsarbeit füllte dort unter anderem die Frauenorganisation der britischen Church Mission Society aus.[7]

Der Erste Weltkrieg hatte fast überall zu tiefgreifenden Bevölkerungsverschiebungen geführt, weil Menschen vor Kriegshandlungen und vor deren Folgen flohen, sich Staatengrenzen in Europa änderten und weil Menschen aus den Kolonien in Europa eingesetzt wurden. Diese Soldaten aus den Kolonien führten zu interkulturellen Erfahrungen in der europäischen Provinz, die vorher so nicht möglich gewesen waren.[8] Aus Britisch-Indien wurden ungefähr 1,3 Millionen Soldaten rekrutiert[9] und über 150.000 von ihnen nach Europa zum Kämpfen entsandt. Aus Westafrika kamen über 130.000 Soldaten und aus dem Maghreb rund 270.000 Soldaten nach Europa.[10] Der Krieg hatte schon rein demographisch eine erhebliche Auswirkung auf die verschiedenen Kolonien. Viele von den Rekruten fielen in Europa oder auf anderen Kriegsschauplätzen. Von den Überlebenden blieben nicht wenige auch nach dem Krieg mobilisiert, die anderen entschieden sich, entweder in den „Metropolen“ zu bleiben oder wieder in ihre Heimatländer zurückzukehren. Jedoch erfuhren sie weder hier noch dort eine größere Anerkennung für die Zeit im Krieg, denn in den kolonialen Strukturen wurden die alten Hierarchien ungebrochen fortgesetzt.[11]

Die Auswirkungen des Krieges und der Friedenschluss von Versailles von 1918 wirkten außerdem noch lange Zeit nach. Radhika Desai nennt es in Anlehnung an Edward H. Carr und Arno Mayer das „lange Ende“ des Ersten Weltkrieges. Viele der 1914 bestehenden Probleme dauerten sogar bis nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges ungelöst an. Viele der internationalen politischen und ökonomischen Phänomene sind Teil einer beide Weltkriege umfassenden Krisenzeit. Radhika Desai nennt auch die Gründung der Sowjetunion als eines der globalhistorischen Ereignisse, die seit dem Ersten Weltkrieg den Unabhängigkeitsbewegungen in den

6 Vgl. Rengshwat, Jordan S.: Bewilderment. Speculations and Benefaction: African’s Interpretation of World War One in the Literature of the Sudan United Mission British Branch, in: Botchway, De-Valera NYM/Kwarteng, Kwame Osei: Africa and the First World War. Remembrance, Memories and Representations after 100 Years, Newcastle upon Tyne 2018, S. 52–61.

7 Vgl. Farwell, Byron: The Great War in Africa, 1914–1918, Harmondsworth 1987, S. 198.

8 Vgl. Liebau, Heike/Schmid, Larissa: Studying the First World War as a Moment of „Cultural Encounter”, in: Zentrum Moderner Orient Bulletin, Nr. 1, Berlin 2014, S. 2–3.

9 Vgl. Mycock, Andrew: The First World War Centenary in the UK: ‚A Truly National Commemoration‘?, in: The Round Table. The Commonwealth Journal of International Affairs, Nr. 2, Abingdon 2014, S. 153–163, DOI: 10.1080/00358533.2014.898489.

10 Vgl. Koller, Christian: Military Colonialism in France and in the British Empire, in: Dendooven, Dominiek/Chielens, Piet (Hrsg.): World War I. Five Continents in Flanders, Tielt 2008, S. 11–21; Leonhard, Jörn: Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkriegs, München 2014.

11 Vgl. Leonhard, Jörn: Die Büchse der Pandora…, a.a.O., S. 160.

verschiedenen Kolonien eine neue Perspektive gab, die größtenteils erst (lange) nach 1945 eingelöst werden konnte.[12]

Der Erste Weltkrieg war nicht alleinigerAuslöser für das Bestreben, nach-koloniale Ordnungen herzustellen. Auch in den Missionen lässt sich eine Geschichte mit langen Krisen- oder Umbruchzeiten feststellen. Änderungen im Bewusstsein, der Organisation und der Tätigkeiten der handelnden Gruppen hatte es bereits vorher gegeben. Überall dort, wo es zu Veränderungsprozessen kam, lässt sich zumeist feststellen, dass diese keineswegs mit 1918 beendet waren und häufig lassen sich Kontinuitäten bis in die 1950er und 1960er Jahre feststellen. Die Dekolonisierung der Missionen und die Missionen im Kontext von umfassenden Dekolonisierungsprozessen zu betrachten, bedarf also der historischen Langzeituntersuchung, wobei die Jahre zwischen 1914 und 1918 eine Schlüsselstellung einnehmen.

Der aus der gleichnamigen internationalen wissenschaftlichen Konferenz, die vom 12. bis 14. Oktober 2017 in Berlin stattfand, hervorgegangene vorliegende Sammelband bietet die Gelegenheit, den Zusammenhang von größerer Selbstständigkeit und veränderter Kolonialpolitik am Beispiel der Missionen in Afrika und Asien zu erörtern. Die Absicht ist, einen Beitrag zu einem besseren Verständnis der Geschichte von christlicher Missionstätigkeit und der Herausbildung von unabhängigen Kirchen in Asien und Afrika als wichtige Bestandteile der Geschichte von Dekolonisierungsprozessen im 20. Jahrhundert zu leisten. Zudem geht es darum, die Entwicklungen während der Kriegszeit und in der Nachkriegszeit in eine Geschichte der langen Entwicklung einzufügen, die den sichtbar werdenden dekolonialen Prozessen Vorläufer und Voraussetzung war.

WELCHE ART VON DEKOLONIALITÄT?

Dazu scheint es erforderlich zu sein, einige Definitionsangebote zu geben, was mit dekolonial gemeint ist. Nur unzureichend ist die Definition, wonach das Ende von Kolonialherrschaft als dekolonial, als die Abwesenheit von Kolonialismus verstanden wird. Denn viele der kolonialen Strukturen setzten sich sogar nach der Erklärung der formellen Unabhängigkeit fort. Eine weitere Einschränkung dieses Verständnisses ist, dass nicht alle Phänomene, die während der Kolonialzeit festzustellen sind, tatsächlich kolonial sind – sie können von Fremdherrschaft unbeeinträchtigt sein. Besonders aber können Phänomene wie Organisationen, Denkweisen, sozio-ökonomisches Handeln schon dann dekolonial sein, obwohl die Menschen und die Territorien einem kolonialen Regime unterlagen. Sozusagen als Vorwegnahme dessen, was eine formelle Unabhängigkeit bezweckte, ist in diesem Fall das

12 Vgl. Desai, Radhika: The First World War. Climax and Crisis of Imperialism, in: Bromber, Katrin/Lange, Katharina/Liebau, Heike/Wetzel, Anorthe (Hrsg.): The Long End of the First World War. Ruptures, Continuities and Memories, Frankfurt am Main/New York 2018, S. 17–43; insbesondere S. 30–31.

Dekoloniale die Ablehnung der und in gewisser Weise das Widerständige zur „kolonialen Situation“.[13]

Für die Missionen lässt sich in diesem Sinne auf die Ausbildung von jungen Männern und Frauen verweisen, die seit dem neunzehnten Jahrhundert in den noch sehr nach kolonialen Formen organisierten Missionskirchen Verantwortung übernahmen. In dieser Zeit entstanden Organisationsstrukturen und ein intellektuelles Potenzial, das sich in und nach den Kriegsjahren verstärkt herausbilden konnte. Dieses brach beispielsweise in den Weltmissionskonferenzen, die der in Edinburgh im Jahre 1910 veranstalteten nachfolgten, verstärkt hervor: Indische und afrikanische Persönlichkeiten aus den Missionskirchen oder noch jungen national organisierten Kirchen erhoben ihre Stimmen, stellten Forderungen und brachten Vorstellungen und Reformpläne in die Diskussion mit den „weißen“ Europäern und Nordamerikanern.[14] Die Schwäche der Kolonialmächte, Umbrüche in der Kolonialherrschaft und Probleme, Kommunikationsstrukturen aufrechtzuhalten, schufen neue Freiräume für diejenigen in den Missionsregionen, die bis dahin aufgrund ihrer Herkunft untergeordnete Positionen eingenommen hatten.[15] In solchen Regionen, in denen der Erste Weltkrieg zu einer höheren Militarisierung der Kolonialherrschaft führte, fand ebenfalls eine Verdrängung dieser subversiven Missionsaktivitäten statt, die dann nachhaltig nicht zuletzt im Exil anwachsen konnten.

So bietet es sich an, die Zeit des Ersten Weltkrieges als Übergangsperiode zu betrachten, weil in der Folgezeit in vielen von ganz unterschiedlichen Konfessionen und Kolonialmächten dominierten Missionsgebieten die Nationalkirchen *avant la lèttre* entstanden – wobei die Nationen und nationalen Staatswesen als Entsprechung weitestgehend (noch) fehlten. Diese Neubildungen standen teilweise in Kommunikation miteinander, weswegen Transferprozesse und das globale Ausmaß dieser Entwicklungen zu beachten sind. Es wäre deswegen ein lohnendes Unternehmen, sich auf die von „Einheimischen“ getragenen Initiativen zu konzentrieren, die sich je nach Kontext teils mit Widerstand, teils mit Unterstützung der Kolonialkirchen institutionalisierten. Es war dies der Beginn der Ausbildung von Strukturen der beginnenden Dekolonisierung im System fortbestehender Patronagebeziehungen. Die Kriegszeit bildete den Kontext von eigenständigen Entwicklungen auf der einen und die koloniale Patronage fortschreibender, in die frühe Dekolonisierungsperiode der Zwischenkriegszeit übergehender „Entwicklungshilfe“ auf der anderen Seite.

Diese Entwicklung ist auch eine der Gegenbewegung und Verteidigung gegenüber einer sich zunehmend als wirkmächtig herausstellenden Missionstätigkeit anderer Religionen, wie von islamischen Glaubensgemeinschaften in Ost- und Westafrika oder von buddhistischen in Indien. Nachdem protestantische und katholische

13 Balandier, George: Sociologie actuelle de l’afrique noire, Paris 1963.

14 Vgl. Koschorke, Klaus: Vielfalt der Vernetzungen. Christliche Internationalismen um 1910, in: ders./Hermann, Adrian/Ludwig, Frieder/Burlacioiu, Ciprian (Hrsg.): „To give publicity to our thoughts“. Journale asiatischer und afrikanischer Christen um 1900 und die Entstehung einer transregionalen indigen-christlichen Öffentlichkeit, Wiesbaden 2018, S. 261–282.

15 Vgl. von Albertini, Rudolf: The Impact of Two World Wars on the Decline of Colonialism, in: Journal of Contemporary History, Nr. 1, London 1969, 17–35.

Missionare diese Tätigkeiten schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts wahrgenommen und geschildert hatten, traten sie seit dem ersten „Weltparlament der Religionen" (*Parliament of the World's Religions*) in Chicago im Jahre 1893 sowie der Gründung der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh noch kolonial untergeordnet in Erscheinung.[16] Als immer deutlicher erkennbare und unabhängige Akteure wurden sie durch die christlichen Religionsgemeinschaften zu Gegnern auf den weiteren Konferenzen in Jerusalem (1928) und Madras (1938) stilisiert, wodurch die Bewegungen für eine größere Bedeutung von Nichteuropäern in den christlichen Missionen Unterstützung gewinnen konnten.[17] Mit der Verstärkung globaler Migration weiteten sich die Missionstätigkeiten der nicht-christlichen Glaubensgemeinschaften selbst auf christliche Länder in Europa und Nordamerika aus.

Die Zirkulation von Wissen, Informationen, Denkformen und Neuigkeiten sind ein weiteres Thema der Dekolonialisierung. In katholischen und protestantischen Kirchen wurden durch zentralisierte Ausbildungsabschnitte in Europa und den USA, durch Publikationen wie Zeitschriften, Kalendern und Büchern aus den Kolonien und den „Mutterländern" angestrebt, Gläubige am Missionsprozess teilhaben zu lassen. Gleichzeitig erhielten dadurch Gläubige aus den Missionsgebieten die Gelegenheit zum Austausch mit anderen Menschen und neuen Gedanken. Zunehmend entstanden in den (ehemaligen) Missionsgebieten Ausbildungseinrichtungen, die das gesamte Spektrum der Bildung im Bereich der Missionstätigkeiten abdeckten – vom Lehrerberuf bis zur Weihe. An diesen Institutionen wurden auch eigene Gazetten publiziert, die besonders die regionale Verbreitung von Neuigkeiten einer Glaubens- und Missionsgemeinschaft beabsichtigten.[18] Hierdurch verschoben sich die Kirchenstrukturen in Richtung der neuen außereuropäischen Zentren, die nun zu wichtigen intellektuellen und organisatorischen Schwerpunkten wurden.

Damit wird auf die Bedeutung der sich innerhalb der Mission herausbildenden intellektuellen Eliten verwiesen. Diese war bereits im 19. Jahrhundert dank der begonnenen Ausbildung von Missionspersonal in allen Bereichen der Missionsarbeit entstanden – meist Lehrer, sogenannte Nationalhelfer, Diakone und Priester. Wie in zögerlichen Anfängen schon im 19. Jahrhundert feststellbar, traten aus den Missionsschulen ehemalige Schüler verstärkt in die öffentliche Verwaltung über, sodass es enge Beziehungen zwischen staatlichen Stellen und der Missions-/Nationalkirche gab.[19] Ausbildungseinrichtungen blieben noch auf längere Zeit regional organisiert und Informationen konnten über die kolonialen Grenzen hinweg zirkulieren. Zu dieser Zirkulation trat eine durch die Missionskirche systematisch organisierte Zurückhaltung des gut ausgebildeten Nachwuchses in Bezug auf wichtige und verantwortungsvolle Positionen innerhalb der Organisation. Nicht selten

16 Vgl. Seager, Richard Hughes: The Two Parliaments, the 1893 Original and the Centennial of 1993. A Historian's View, in: Cairns, George/Teasdale, Wayne (Hrsg.): The Community of Religions. Voices and Images of the Parliament of the World's Religions, London 2016, S. 22–33.

17 Vgl. Dewick, E. C.: The Christian Attitude to Other Religions, Cambridge 1953.

18 Vgl. beispielsweise Koschorke, Klaus/Hermann, Adrian/Ludwig, Frieder/Burlacioiu, Ciprian (Hrsg.): „To give publicity to our thoughts"…, a.a.O.

19 Vgl. ein Beispiel van der Heyden, Ulrich: Martinus Sewushan – Nationalhelfer, Missionar und Widersacher der Berliner Missionsgesellschaft im Süden Afrikas, Neuendettelsau 2004.

wanderten diese aus der Mission ab und gründeten eigene religiöse Gemeinschaften. Andere beteiligten sich daran, innerhalb der Organisation Einfluss aufzubauen und die Stimme der *Nativen* nachhaltig zu gestalten.

EIN KURZER THEORETISCHER RÜCKBLICK

Aus den Ausbildungszentren gingen auch solche Intellektuelle hervor, die heute eng mit der sogenannten postkolonialen Theoriebildung verbunden sind. Diese beginnt, obwohl eng mit dem Namen Edward Said[20] verbunden, nicht erst in den 1970er Jahren, sondern hat ihre Anfänge unter anderem auch in der Zwischenkriegszeit, verstärkt von den in die „Metropolen" ausgewanderten Missionsschülern, die in der Nachkriegszeit auch in den Unabhängigkeitsbewegungen und intellektuellen Bewegungen ihrer Heimatländer eine nicht unbedeutende Rolle spielten. Aimé Césaire stellte sich beispielsweise gegen die Verdinglichung von Menschen aus den und in den Kolonien und wurde dadurch zu einer wichtigen Stimme der Dekolonisierung. Wie gleichzeitig Frantz Fanon, wurde die Kritik an Kolonialismus besonders als politisch-philosophische Emanzipation definiert.[21] Schon bei Césaire geht der Anspruch von Dekolonisierung also weit über die politisch-organisatorische Unabhängigkeit und ein Ende der direkten Kolonialherrschaft hinaus – jedoch umfasst sie nicht notwendigerweise alle diejenigen Formen von Kolonialismus,[22] die in der radikalen Dekolonialismus-Kritik darunter gefasst werden. Im Sinne einer radikaleren, sich dennoch auf Césaire berufenden Kritik soll Dekolonisierung in Teilen das koloniale Erbe ungeschehen machen und zu einer Rekonstruktion des Indigenen und Vorkolonialen führen.[23] In diesem Sinne sind auch Schulen, Lehrinhalte, Institutionen, möglicherweise das gesamte unabhängig gewordene Staatswesen, Besitzverhältnisse und sicherlich der christliche Glaube kolonial und koloniales Erbe. Aus dieser Perspektive auf Dekolonialität könnte von einem afrikanischen dekolonialen Christentum oder einer dekolonialisierten Missions- und Kirchenstruktur nicht die Rede sein. Statt also der westlich-kolonialen staatlichen Organisation oder des westlich-kolonialen Glaubenssystems „Christentum" würde aus einer solchen, durchaus als radikal-philosophisch zu bezeichnenden Sichtweise[24] nur eine tribale und inter-tribale politische Organisationsweise und die Priorität präkolonialer Glaubensformen tatsächlich als dekolonial zu bezeichnen sein.[25]

20 Vgl. Said, Edward W.: Orientalism, London 1978.

21 Vgl. Kautzer, Chad: Insurgent Subjects. Hegel, Césaire, and the Origins of Decolonial Phenomenology, in: Gurley, S. West/Pfeifer, Geoff (Hrsg.): Phenomenology and the Political, London/New York 2016, S. 81–99.

22 So nimmt Césaire Mission teilweise sogar ausdrücklich aus: Césaire, Aimé: Discourse on Colonialism, Übersetzung von Joan Pinkham Published (Monthly Review Press: New York and London, 1972. Das Orginal heißt: Discours sur le colonialisme, Paris: Présence Africaine, 1955.)

23 Vgl. Tuck, Eve/Yang, K. Wayne: Decolonization is not a Metaphor, in: Decolonization. Indigeneity, Education & Society, Nr. 1, Toronto 2012, S. 1–40.

24 Vgl. Kautzer, Chad: Insurgent Subjects..., a.a.O.

25 Tuck, Eve/Yang, K. Wayne: Decolonization is not a Metaphor…, a.a.O.

Aus postkolonialer Sicht wurde am Christentum, genauer gesagt an christlicher Theologie, zuweilen die Kritik geäußert, ihr eigenes koloniales Erbe nicht reflektiert zu haben.[26] Da in der Zeit der kolonialen Herrschaft, aber auch danach, sich in vielen Ländern christliche Kirchen gebildet haben, erscheint einigen Akteuren in der Diskussion um ein post- oder dekoloniales Christentum der Schritt zur vollkommenen Ablehnung des Glaubens zu weit zu gehen. Sie plädieren stattdessen dafür, Wege der Neuausrichtung zu finden, die zum einen die Revision von Glaubensinhalten vor dem Hintergrund einer Kolonialismuskritik beinhaltet. Zum anderen aber fordern sie eine anerkannte Repräsentation von den ehemaligen Minderheiten in kirchlichen Strukturen.[27] Diese Kritik am radikalen Dekolonialismus zeigt sich auch in Debatten in der Ethnographie, wie sie Andrew Apter über die Frage nachgezeichnet hat, ob und in welcher Weise sozio-kulturelle Manifestationen wie Feste oder Hierarchien überhaupt fortgeführt werden könnten, ohne dass auch erst in der Kolonialzeit und unter kolonialen Bedingungen beigefügte Formen oder Verständnisweisen Teil der Tradition sind. Apter geht sogar noch einen Schritt weiter und stellt die These auf, dass Versuche einer Re-Indigenisierung von kolonial beeinflussten Traditionen selbst gewisse Formen von Kolonialität reproduzieren.[28] Ein Beispiel hierfür ist die Gruppe von Missionsschülern, die zentral für die Herausbildung von unabhängigen Kirchenorganisationen sind. Von einer radikalen dekolonialen Sicht wird ihnen ihre Formation und beständige Abhängigkeit von kolonialen Strukturen vorgeworfen. Jedoch bedeutet dies nicht, dass dieselbe Gruppe von Menschen vonseiten der Kolonialherren nicht ebenfalls Ablehnung erfahren hat. Lord Lugard, ein in verschiedenen Teilen Afrikas tätiger führender Beamter der britischen Kolonialverwaltung, wollte beispielsweise verhindern, dass sogenannte europäisierte Afrikaner wichtige Funktionen innerhalb der Kolonialverwaltung übernahmen.[29] Anders als es in vielen Missionsgebieten der Fall war, sah Ludger in dieser Gruppe von Menschen, die weder eindeutig als Afrikaner noch als Europäer einzustufen waren, einen Störfaktor. Dabei könnte mit Achilles Mudimbe bemerkt werden, dass weder die kolonialen afrikanischen Eliten noch afrikanische Traditionen eine kategoriale Andersheit sind oder aufweisen.[30]

26 Beispielsweise Sugirtharajah, R. S.: „Complacencies and Cul-de-sacs. Christian Theologies and Colonialism“, in: ders. (Hrsg.): Postcolonial Reconfigurations. An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology, London 2003, S. 143.

27 Vgl. Jagessar, Michael N./Burns, Stephen: Liturgical Studies and Christian Worship, in: Black Theology. An International Journal, Nr. 1, Hudson/New York 2007, S. 39–62, insbes. S. 45. doi: 10.1558//blth2007.5.1.39.

28 Vgl. Apter, Andrew: Africa, Empire and Anthropology. A Philological Exploration of Anthropology's Heart of Darkness, in: Annual Review of Anthropology, Nr. 28, Palo Alto 1999, S. 577–598.

29 Vgl. Schlee, Günther: Ruling over Ethnic and Religious Differences. A Comparative Essay on Empires, in: ders./Horstmann, Alexander (Hrsg.): Difference and Sameness as Modes of Integration. Anthropological Perspectives on Ethnicity and Religion, New York/Oxford 2018, S. 191–224, insbes. S. 214–216.

30 Vgl. Mudimbe, V. Y.: Which Idea of Africa? Herskovits's Cultural Relativism, in: October, Nr. 55, Cambridge 1990, S. 93–104.

Dekolonisierung und das Dekoloniale – so könnte man sagen – ist durchaus eine verwechselbare Kategorisierung, in der das koloniale Erbe auch in den radikaleren Äußerungen eben häufig nicht in der Form mitgedacht wird, wie es analytisch gefasst zutage tritt. Gleichzeitig ist es eine nützliche Herangehensweise, um historische Phänomene der Abgrenzung von kolonialen Strukturen zu untersuchen. Mit Abgrenzung ist hier ein aktives Entgegenstellen gegen koloniale Strukturen, der Aufbau von eigenen Netzwerken, die Konzeptualisierung einer Verschiedenheit von kolonialem und nicht-kolonialem Kontext gemeint. Es kann also eine dekoloniale Entwicklung in einem Missionsgebiet oder in einer inneren Organisation einer Missionsgesellschaft vorliegen, wenn einzelne Personen oder eine Gruppe von Personen versucht, in diesem Kontext eine ihr eigentlich nicht zugedachte Position einzunehmen.

Von diesen recht individualistischen, sicherlich auch lokalen Beobachtungen, die sich jedoch ausbreiteten und in vergleichbar hoher Anzahl in fast allen Bereichen der kolonialen Missionen auftraten, lässt sich eine globale Dimension erschließen. Die Globalität einsetzender dekolonialer Bewegungen innerhalb der Missionen war, wie oben ausgeführt, Teil der durch den Ersten Weltkrieg global veränderten Machstruktur in den Kolonien. Militarisierung oder Schwächung von militärischer Macht führten entweder zu einer Gegenbewegung oder zu einer Besetzung vakant gewordener Positionen.

DANKSAGUNG

Für die Beschäftigung mit dem Thema Erster Weltkrieg und sein Anteil an der Einsetzung bzw. Verstärkung der Dekolonisation in Asien und Afrika unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der christlichen Missionen in jenen Weltteilen lieferte natürlich der einhundertste Jahrestag des ersten großen Krieges im 20. Jahrhunderts den Anlass. Es war eine Gelegenheit, deutlich zu machen, dass der Erste Weltkrieg nicht nur im Norden stattfand, sondern auch in anderen Weltgegenden einen historischen Einschnitt verursachte, der nicht zuletzt einen Prozess der Emanzipation des außereuropäischen Christentums einleitete bzw. verstärkte, zu dem die europäischen Missionsgesellschaften mehr oder minder bewusst die politischen und theologischen Grundlagen gelegt hatten.

Die im Herbst 2017 stattgefundene wissenschaftliche Konferenz, auf deren dort gehaltenen Referate sich der vorliegende Sammelband stützt, war bereits die fünfte internationale Tagung, die die Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte e. V. und der Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie von Andreas Feldtkeller an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin durchgeführt hat. Aus jeder Tagung sind Sammelbände hervorgegangen, die alle in der Studienreihe der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte, im „Missi-

onsgeschichtlichen Archiv", erschienen sind und die in der akademischen Forschung positiv rezipiert worden sind.[31] Wie die vorausgegangenen Tagungen und die daraus hervorgegangenen Konferenzbände waren auch dieses Mal wieder Wissenschaftler aus den Regionen einbezogen, die im Mittelpunkt des Interesses standen. An der Konferenz nahmen zeitweilig bis zu 82 Interessierte teil. Neben Doktoranden, Studenten und Mitgliedern bzw. Freunden der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte waren täglich über 50 mindestens promovierte Wissenschaftler zugegen. Die ausländischen Teilnehmer kamen aus Südafrika, Burkina Faso, Togo, China, Ghana, Tansania, der Côte d'Ivoire, Indien, den USA, der Schweiz, Schweden, Äthiopien und Kanada.

Neben den zu lebhaften Diskussionen Anlass gebenden Referaten wurde von vielen Teilnehmern die Tatsache hervorgehoben, dass hier wiederum Kontakte geknüpft, alte aufgefrischt und über gemeinsame Kooperationsbeziehungen gesprochen werden konnte. Den Organisatoren wurde die Bitte mit auf den Weg gegeben, auch in Zukunft solche anregenden Tagungen zu organisieren, was wohl als Wertschätzung der Arbeit der Berliner Gesellschaft für Missionsgeschichte aufgefasst werden kann.

Die Herausgeber bedanken sich für die Unterstützung bei der Vorbereitung und Organisation der Konferenz bei Prof. Dr. Andreas Feldtkeller sowie den vielen Kolleginnen und Kollegen aus der Verwaltung sowie den studentischen Hilfskräften der Humboldt-Universität zu Berlin, die zum Gelingen der Konferenz beigetragen haben.

Unser ganz besonderer Dank gebührt Cornelia Beyer, die nicht nur an entscheidender Stelle die Vorbereitung, Durchführung und Nachbereitung der Konferenz managte, sondern auch Verantwortung bei der Erstellung des Lektorats des vorliegenden Bandes trug. Die englischsprachigen Beiträge wurden von Zachary Gresham korrigiert.

Damit Konferenz und Konferenzband überhaupt durchgeführt werden bzw. entstehen konnten, bedanken sich die Herausgeber dieses Buches bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie der Einstein-Stiftung für die großzügige finanzielle Förderung.

Ulrich van der Heyden
Helge Wendt

im März 2020

31 van der Heyden, Ulrich/Liebau, Heike (Hrsg.): Missionsgeschichte – Kirchengeschichte – Weltgeschichte. Christliche Missionen im Kontext nationaler Entwicklungen in Afrika, Asien und Ozeanien, Stuttgart 1996; van der Heyden, Ulrich/Becher, Jürgen (Hrsg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19, Stuttgart 2000; van der Heyden, Ulrich/Stoecker, Holger (Hrsg.): Mission und Macht im Wandel politischer Orientierung. Europäische Missionsgesellschaften und ihre Tätigkeit in Afrika und Asien zwischen 1800 und 1945 in politischen Spannungsfeldern, Stuttgart 2005; van der Heyden, Ulrich/Feldtkeller, Andreas: Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert, Stuttgart 2012.

DEKOLONIALE PERSPEKTIVEN UNTER KOLONIALEN VERHÄLTNISSEN?

Impulse aus Religionsgemeinschaften

Andreas Feldtkeller

Die in Berlin durchgeführten internationalen missionsgeschichtlichen Konferenzen haben in den vergangenen 25 Jahren mit einer Fülle von Einzelstudien zeigen können, dass es keine einheitliche Haltung oder Einstellung von Missionsgesellschaften und -akteuren gegenüber kolonialen Herrschaftsverhältnissen gab. Die Beziehungen zwischen Mission und Kolonialismus – insbesondere während des langen 19. Jahrhunderts – sind komplex und vielfältig gewesen, sie können nicht durch eine einfache Formel beschrieben werden.

Umso wichtiger ist es, angesichts dieser Forschungsergebnisse daran zu erinnern, dass koloniale Herrschaftsverhältnisse als solche im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu einer praktisch weltweiten Realität von erdrückender Allgemeingültigkeit geworden waren.

Die Welt außerhalb Europas bestand zu einem erheblichen Teil aus Gebieten direkter oder indirekter Kolonialherrschaft europäischer Mächte. Auf den amerikanischen Kontinenten waren zwar teilweise aus ehemaligen Kolonien souveräne Staaten entstanden, aber die Kolonialität der Lebensverhältnisse war dennoch bestehen geblieben, indem die weiße Kolonialbevölkerung in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht weiterhin dominierend war. Es gab auf der ganzen Welt nur wenige Herrschaftsbereiche, die nicht von Europäern regiert wurden. Dazu gehörten das Osmanische Reich, Persien, Thailand, China und Japan. Doch für all diese Gebiete galt ausnahmslos, dass europäische Mächte einen erheblichen Einfluss auf ihre politische und wirtschaftliche Entwicklung nahmen. Am stärksten selbstbestimmt war die Entwicklung zur Moderne vermutlich in Japan – mit dem Ergebnis, dass Japan selbst in den Kreis der Kolonialmächte eintrat und seinerseits im Pazifik und auf dem ostasiatischen Festland koloniale Machtverhältnisse errichtete.

So galt in den letzten Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg praktisch weltweit die unangefochtene Herrschaft von Europäern oder besser einer bestimmten Elite von Europäern – entweder als direkte politische Herrschaft oder als eine sehr weitgehende Unantastbarkeit bei der Ausbreitung kapitalistischer Wirtschaftsformen, die zu extremer Ungleichheit der Besitzverhältnisse führte und damit verbunden zu der Möglichkeit, unmenschliche Arbeitsbedingungen durchzusetzen und aufrechtzuerhalten.

Hinsichtlich der faktischen Machtverhältnisse war der koloniale Diskurs zwischen 1880 und 1920 der absolut dominierende, und die vorhandenen antikolonialen Diskurse waren mehr denn je Gegendiskurse gegen die Übermacht des Faktischen.

Hinzu kommt, dass sich alle europäischen Kolonialmächte zunächst als christliche Monarchien definierten, in denen eine bestimmte konfessionelle Ausprägung des Christentums die staatstragende Religion war und einen erheblichen ideologischen Beitrag zur Legitimation der Herrschaft leistete – auch der Kolonialherrschaft.[1] Der dominierende koloniale Diskurs wurde demnach gestützt durch christliche Begründungsfiguren und durch Formen einer christlichen imperialen Religion. Wo Akteure christlicher Mission sich dem dominanten kolonialen Diskurs entzogen oder sogar sich an einem antikolonialen Diskurs beteiligten, war dies eng damit verbunden, dass sie eine kritische Haltung gegenüber den staatstragenden kirchlichen Institutionen einnahmen.

Was in dem vorliegenden Beitrag diskutiert werden soll, sind nicht die antikolonialen Diskurse aus den Reihen der christlichen Missionsbewegung, die schon mehrfach im Rahmen der Konferenzreihe thematisiert wurden. Vielmehr soll noch einen Schritt weiter gegangen und gefragt werden: Lassen sich im Zeitalter des Hochimperialismus vor dem Ersten Weltkrieg bereits *dekoloniale* Perspektiven belegen, die damit vorbereitend für etwas stehen, das bis heute nicht abgeschlossen ist?

Unter einer dekolonialen Perspektive sei dabei eine Perspektive verstanden, die sich jenseits der Dualität von kolonialen und antikolonialen Diskursen befindet. Begrifflich herausgearbeitet worden ist dieses Konzept erst rund 100 Jahre später, von unserer eigenen Zeit aus gesehen in der jüngeren Vergangenheit. Ausgangspunkt ist dabei die Beobachtung, dass anti- oder postkoloniale Diskurse eine Tendenz dazu haben, auf dem Weg der Negation mit den Mustern kolonialen Denkens verstrickt zu bleiben. Eine dekoloniale Perspektive sucht dagegen ihren eigenen Standpunkt unabhängig von den epistemischen Herrschaftsansprüchen westlicher akademischer Diskurse.[2]

Ein antikolonialer Diskurs ist vermutlich besser dafür geeignet, konkrete politische und wirtschaftliche Strukturen von Kolonialität zu überwinden. Eine dekoloniale Perspektive dagegen hat ihre Stärke darin, dass sie epistemisch die klarere Trennung gegenüber kolonialen Diskursen herbeiführt.

1 Die Einbeziehung des äthiopischen Kaisers auf der Berliner Afrikakonferenz 1884 hatte ihre Plausibilität darin, dass auch er ein christlicher Herrscher war. Für Frankreich gilt allerdings im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Einschränkung, dass es sich in einem Ringen zwischen der Bewegung der Laicité und der katholischen Restauration befand, das 1905 endgültig zugunsten der Laicité entschieden wurde. Die USA stellen einen Sonderfall dar als ein Verbund ehemaliger britischer Kolonien, die dann selbst zur Kolonialmacht wurden. Japan trat in den Kreis der Kolonialmächte ein, ohne eine christliche Monarchie zu sein – aus europäischer Sicht aber sehr wohl verbunden mit der Hoffnung, dass Japan bald eine christliche Monarchie werden könnte.

2 Vgl. Mignolo, Walter: The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options, Durham 2011; Quijano, Aníbal: Coloniality and Modernity/Rationality, in: Cultural Studies, Nr. 2/3, London 2007, S. 168–178.

Belege für eine solche dekoloniale Perspektive auf einer religiösen Grundlage lassen sich tatsächlich bereits mitten im Zeitalter des Hochimperialismus finden. Dabei fällt jedoch auf, dass ein besonders fruchtbarer Boden für dekoloniale Visionen offenbar nicht so sehr die Gemeindegründungen christlicher Missionen waren, die von Europa oder Nordamerika her angestoßen worden waren, sondern vielmehr diejenigen religiösen Bewegungen, die als erste in der modernen Religionsgeschichte die Richtung der Mission umkehrten, d. h., die ihre religiösen Lehren und Praktiken aus anderen Teilen der Welt nach Europa und Nordamerika brachten.

Anfangs handelte es sich dabei insbesondere um Bewegungen, die sich abseits vom Mainstream befanden. Diese Gemeinschaften werden zu einem großen Teil bis heute nicht als die echten, als die authentischen, als die altehrwürdigen Religionen ihrer jeweiligen Herkunftsregion behandelt und sie wurden nicht in den Kanon der sogenannten Weltreligionen aufgenommen. Bei ihnen wurden religiöse Überlieferungen in eine neue Sprache gebracht; es wurden neue Praktiken entwickelt und neue Verbindungen zwischen religiösen Traditionen hergestellt. Bei freundlicher Betrachtung wurden sie als Reformer und Erneuerer bezeichnet; bei weniger freundlicher Betrachtung als Sektierer, Synkretisten oder Esoteriker.

Die vielleicht weitreichendste Vision einer Weltgemeinschaft, die völlig anders sein könnte als die damals herrschende koloniale Wirklichkeit, wurde in den 1870er- bis 1890er-Jahren von einem Mann entwickelt, der Jahrzehnte seines Lebens in Flucht und Verbannung verbrachte. Er selbst hatte nicht in erster Linie unter kolonialen Lebensverhältnissen zu leiden, sondern unter der Intoleranz seines eigenen Herrschers, des Schahs von Persien. Gemeint ist Bahāʾullāh (1817–1892), der Begründer der Religionsgemeinschaft der Baha'i. Unter heutigen Bedingungen werden die weltpolitischen Visionen der Baha'i oft belächelt und als überambitioniert empfunden. In ihrer eigenen Zeit jedoch sind die Schriften des Baha'ullah eine überraschend radikale Alternative zur tatsächlichen Weltlage, die dabei fast vollständig ohne antikoloniale Polemik auskommt, sondern vielmehr von Grund auf etwas völlig anderes entwirft.

1891, ein Jahr vor seinem Tod, schrieb der Baha'ullah in Akko, am Ort seiner Verbannung, eine kleine Schrift mit dem Titel „Lawḥ-i-dunya" (Tafel der Welt). Nach der offiziellen englischen Übersetzung der Bahai-Gemeinschaft in den USA heißt es darin:

> It is incumbent upon every man, in this Day, to hold fast unto whatsoever will promote the interests, and exalt the station, of all nations and just governments. Through each and every one of the verses which the Pen of the Most High hath revealed, the doors of love and unity have been unlocked and flung open to the face of men. We have erewhile declared – and Our Word is the truth –: ‚Consort with the followers of all religions in a spirit of friendliness and fellowship.' Whatsoever hath led the children of men to shun one another, and hath caused dissensions and divisions amongst them, hath, through the revelation of these words, been nullified and abolished. From the heaven of God's Will, and for the purpose of ennobling the world of being and of elevating the minds and souls of men, hath been sent down that which is the most effective instrument for the education of the whole human race. The highest essence and most perfect expression of whatsoever the peoples of old have either said or written hath, through this most potent Revelation, been sent down from the heaven of the Will of the All-Possessing, the Ever-Abiding God. Of old it hath been revealed: ‚Love of one's country is an

> element of the Faith of God.‘ The Tongue of Grandeur hath, however, in the day of His manifestation proclaimed: ‚It is not his to boast who loveth his country, but it is his who loveth the world.‘ Through the power released by these exalted words He hath lent a fresh impulse and set a new direction to the birds of men's hearts, and hath obliterated every trace of restriction and limitation from God's holy Book.[3]

An späterer Stelle in derselben Schrift erinnert Baha'ullah an die politischen Ideen, die in der 1873 entstandenen Hauptschrift der Baha'i formuliert sind, dem Kitáb-i-Aqdas. Demnach soll die Sorge für alle weltlichen Angelegenheiten gerechten Königen oder Präsidenten übertragen werden. Ausdrücklich wird dabei die Staatsform einer konstitutionellen Monarchie empfohlen. Außerdem ist dort die Idee eines weltweiten „Hauses der Gerechtigkeit" zum Ausdruck gebracht, das den friedlichen Ausgleich zwischen den Nationen der Welt gewährleisten soll.[4]

Aufgrund seiner fehlenden Bewegungsfreiheit konnte der Baha'ullah nicht persönlich mit Menschen anderer Weltgegenden über die göttlichen Prinzipien für eine bessere Welt sprechen, als deren Verkünder er sich verstand, und er hatte deshalb keine Gelegenheit zu erleben, wie sie dort auf fruchtbaren Boden fielen. Unter der Leitung seines ältesten Sohnes und Nachfolgers, ʿAbdul-Baha' (1844–1921), begann sich die Religion der Baha'i unmittelbar nach dem Tod des Baha'ullah nach Europa und Nordamerika auszubreiten.

Doch bereits zu Lebzeiten des Baha'ullah war in Europa der Boden bereitet zur Aufnahme neuer religiöser Ideen. Es gab ein kleines, aber weltweit vernetztes Milieu von Menschen, die bereit waren, sowohl die Welt der Völker als auch die der Religionen als verbunden miteinander zu denken.

In Europa gehörten zu diesem Milieu vor allem Menschen, denen das Korsett der staatstragenden Formen von Christentum in ihren jeweiligen Ländern zu eng geworden war, die etwas anderes suchten und die dabei zunehmend auch aus den Grenzen des verfassten Christentums überhaupt hinausdrängten. In anderen Teilen der Welt gehörten zu diesem Milieu Menschen, die im Kontakt mit religiös suchenden Europäern darauf aufmerksam geworden waren, dass ihre eigenen einheimischen religiösen Überlieferungen ein größeres Potenzial hatten, als es gegenwärtig genutzt wurde. Ihnen wurde zunehmend bewusst, dass sie der Welt etwas zu sagen hatten – aber dass sie dies nur sagen konnten, wenn sie es in die Welt hinein übersetzten, wenn sie es anders sagten, als es bisher in den Grenzen ihrer eigenen Kultur und Religion gesagt worden war.

Auch die Anfänge der Religionswissenschaft in Europa sind in das genannte Milieu eingebunden. Zu einer Zeit, als es in den meisten europäischen Staaten noch

3 Tablets of Bahá'u'lláh Revealed After the Kitáb-i-Aqdas, ed. United States Baha'i Publishing trust, 1988, S. 87–88.

4 Vgl. ebenda, S. 93. „According to the fundamental laws which We have formerly revealed in the Kitáb-i-Aqdas and other Tablets, all affairs are committed to the care of just kings and presidents and of the Trustees of the House of Justice. Having pondered on that which We have enunciated, every man of equity and discernment will readily perceive, with his inner and outer eyes, the splendours of the day-star of justice which radiate therefrom… The system of government which the British people have adopted in London appeareth to be good, for it is adorned with the light of both kingship and of the consultation of the people."

nicht erlaubt war, sich öffentlich zu einer anderen Religion zu bekennen als zu der jeweils staatstragenden Form des Christentums, konnten gebildete Menschen sich unbehelligt mit religiösen Überlieferungen aus anderen Regionen der Menschheit beschäftigen, solange sie dies im Rahmen akademischer Institutionen taten. Wie weit sie sich dabei durch die Lektüre alter Schriften bzw. durch die lebendige Begegnung mit zeitgenössischen Religionsgelehrten in ihren eigenen Überzeugungen inspirieren ließen, blieb für die Obrigkeit nicht nachvollziehbar, solange nicht offen ein Bekenntnis zu einer fremden Religion abgelegt wurde. Ein deutliches Beispiel für ein persönliches religiöses Interesse, das sich hinter akademischem Interesse verbarg, ist der deutsche Arzt Paul Dahlke (1865–1928): Vor dem Ersten Weltkrieg veröffentlichte er akademische Schriften zum Buddhismus,[5] bereiste buddhistische Länder und traf sich mit buddhistischen Religionsgelehrten. Unmittelbar nach der Einführung der allgemeinen Religionsfreiheit in Deutschland 1919 gründete er das Buddhistische Haus in Berlin-Frohnau und veröffentlichte Schriften, die eindeutig der Unterweisung in buddhistischer Praxis dienten.[6] In einer Publikation des Jahres 1919 bekennt er, dass er eigentlich den Schritt des förmlichen Austritts aus der Kirche längst hätte vollziehen müssen, dass er ihn aber von Jahr zu Jahr verschleppt habe.[7]

Andere akademische Religionsforscher verfolgten breitere Interessen, beschäftigten sich mit verschiedenen religiösen Traditionen und strebten dabei den Nachweis an, dass alle Religionen der Menschheit letztlich eine gemeinsame Quelle haben. Friedrich Max Müller (1823–1900), der in Deutschland und England einen erheblichen Beitrag zur Entstehung einer vergleichenden philologischen Religionsforschung geleistet hat, betrachtete dieses Unternehmen letztlich als „vergleichende Theologie“[8] und stellte als deren mutmaßliches Ergebnis heraus:

> Wie eine alte Münze, so wird die alte Religion, nachdem man den Jahrhunderte alten Rost entfernt hat, in aller Reinheit in ihrem alten Glanze erscheinen; und das Bild, das sich zeigen wird, wird das Bild des Allvaters sein, des Vaters aller Menschen; und die Inschrift, wenn wir sie wieder lesen können, wird nicht nur in Judaea, sondern in allen Sprachen der Welt eine und dieselbe sein, – das Wort Gottes, das sich offenbart da, wo allein es sich offenbaren kann, in den Herzen aller Menschen.[9]

Nicht zuletzt sind aus dem Milieu der religionsforschenden, religionssuchenden Menschen in Europa und ihren Kontakten mit Gelehrten außereuropäischer Religionen zwei für die weitere Geschichte stark religionsproduktive Bewegungen hervorgegangen: die Theosophie und die aus ihr abgespaltene Anthroposophie.

5 Zum Beispiel Dahlke, Paul: Aufsätze zum Verständnis des Buddhismus, 2 Bde., Berlin 1903; ders.: Buddhismus als Weltanschauung, Breslau 1912; ders.: Buddhismus als Religion und Moral, Leipzig 1914.

6 Vgl. ders.: Buddhismus und religiöser Wiederaufbau, Zehlendorf-West 1919; ders.: Wie muß die neue Religion aussehen? Zehlendorf-West 1920; ders.: Neu-Buddhistischer Katechismus, Zehlendorf-West 1921.

7 Vgl. ders.: Staat und Kirche. Eine Studie für angewandten Buddhismus, o. O. 1919, S. 77.

8 Müller, Friedrich Max: Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1876, S. 19.

9 Ebenda, S. 61.

Bei all dem ist es kein Zufall, dass Gelehrte derjenigen Religionen, für die sich die europäische akademische Religionsforschung interessierte, eben dieses Interesse ihrerseits als eine Ermutigung auffassten, einen spirituellen Beitrag zum Nachweis der Zusammengehörigkeit aller religiöser Überlieferungen in der Menschheitsgeschichte zu leisten. Und es ist auch kein Zufall, dass sie die Wertschätzung, die ihnen und ihrem Wissen aus Europa entgegengebracht wurde, ummünzten in die Befähigung dazu, Europäern und Amerikanern auf gleicher Augenhöhe zu begegnen: mit einer dekolonialen Perspektive.

Ein Jahr nach dem Tod des Baha'ullah, also weiterhin mitten im Zeitalter des Hochimperialismus, fand ein Ereignis statt, das zu einer Art Treffpunkt von Menschen aus dem vorangehend skizzierten Milieu wurde und das sehr gut dokumentiert ist: das sogenannte Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago.[10]

Eine der in dieser Hinsicht interessanten Gruppierungen, die auf dem Weltparlament vertreten waren, ist der Brahmo Samaj aus Indien.[11] Die Gründungsgeschichte dieser Bewegung steht eher in einem kolonialen Zusammenhang. Der Begründer, Ram Mohan Roy (1772–1833), war durch das Studium vedischer Schriften zu der Überzeugung gelangt, dass die religiöse Praxis in Indien einer Reform bedürfe, die insbesondere den Monotheismus betonen und die Rolle der Frauen von einigen erst später hinzugefügten Bürden befreien sollte.

Einige Jahrzehnte nach seinem Tod waren die führenden Persönlichkeiten des Brahmo Samaj unter anderen Keshab Chandra Sen (1838–1884) und Pratap Chander Mozoomdar (1840–1905). Beide führten den Brahmo Samaj stärker in eine Richtung, die bei Ram Mohan Roy nur angedeutet ist: die Vision einer umfassenden monotheistischen Universalreligion.

Mozoomdar veröffentlichte ein Buch mit dem Titel „The Oriental Christ"[12] und korrespondierte darüber mit Friedrich Max Müller.[13] 1893 war er einer der Gelehrten aus Asien, die sich zum Weltparlament nach Chicago einladen ließen.[14] Begleitet wurde er von einem zweiten Vertreter des Brahmo Samaj, dessen Name

10 Vgl. dazu die umfassende religionswissenschaftliche Untersuchung: Lüddeckens, Dorothea: Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert, Berlin/New York 2002.

11 Vgl. ebenda, S. 36–50.

12 Mozoomdar, Pratap Chunder: The Oriental Christ, Boston 1883.

13 Vgl. Lüddeckens, Dorothea: Das Weltparlament…, a.a.O., S. 49–50.

14 In seiner Rede vor dem Weltparlament schildert Mozoomdar den Universalismus des Brahmo Samaj als eine Eingebung des göttlichen Geistes: „Our monotheism, therefore, stands upon all scriptures. That is our theological principle, and that principle did not emanate from the depths of our own consciousness, … it came out as the natural result of the indwelling of God's Spirit within our fellow-believers. No, it was not the Christian missionary that drew our attention to the Bible : it was not the Mohammedan priests who showed us the excellent passages in the Koran ; it was no Zoroastrian who preached to us the greatness of his Zend-Avesta ; but there was in our hearts the God of infinite reality, the source of inspiration of all the books, of the Bible, of the Koran, of the Zend-Avesta, who drew our attention to His excellences as revealed in the record of holy experience everywhere. By His leading and by His light it was that we recognized these facts, and upon the rock of everlasting and eternal reality our theological basis was laid." The World's Congress of Religion, Boston 1893, S. 231f.

in den Konferenzdokumenten nur abgekürzt als B. B. Na[r]garkar genannt wird.[15] Dessen Rede vor dem Weltparlament schlägt Töne an, die als explizit dekolonial bezeichnet werden können.

Zunächst systematisiert Nagarkar den Gedanken von der Einheit aller Religionen:

> … during all these discussions and debates, I would earnestly ask you all to keep in mind one prominent fact – that the essence of all these faiths is one and the same. The truth that lies at the root of them all is unchanged and unchanging… This truth cannot be observed unless we are prepared to forget the accident of our nationality. We are all too apt to be carried away for or against a system of religion by our false patriotism, insular, nationality and scholarly egotism. This state of the heart is detrimental to spiritual culture and spiritual development. Self-annihilation and self-effacement are the only means of realizing the verities of the spiritual world. The mind of man is like a lake, and just as the clear and crystal image of the evening moon cannot be faithfully reflected on the surface of the lake so long as the waters are disturbed by storms and waves, so in the same way, spiritual truths cannot be imaged in the heart of man so long as his mind is disturbed by the storms of false pride and partial prejudice.[16]

An einer späteren Stelle in seiner Rede verbindet Nagarkar den Gedanken der Einheit aller Religionen mit einem politischen Universalismus. In völligem Gegensatz zur politischen Wirklichkeit seiner Zeit bezeichnet er es als „established fact", dass die Zukunft der Weltpolitik in der Eigenständigkeit aller Länder und in einem weltweiten Föderalismus liege:

> In politics and in national government it is now an established fact that, in future, countries and continents on the surface of the earth will be governed, not by mighty monarchies or aristocratic autocracies, but by the system of universal federation. The history of political progress in your own country stands in noble evidence of my statement ; and I am one of those who strongly believe that, at some future time, every country will be governed by itself as an independent unit, though in some respects may be dependent on some brother power or sister kingdom. What is true in politics will also be true in religion; and nations will recognize and realize the truths taught by the universal family of the sainted prophets of the world.[17]

Ergänzend weist Nagarkar darauf hin, dass im Brahmo Samaj das Prinzip des Monotheismus ausdrücklich als die Mutterschaft Gottes verstanden wird, und er deutet an, welche Auswirkungen in einer patriarchalischen und von Herrschaftsverhältnissen zerrissenen Welt die spirituelle Orientierung an der Mutterschaft Gottes haben könnte. Auch hier ist eine dekoloniale Intention der Aussage unverkennbar:

> The first ideal of the Brahma-Somaj is the ideal of the motherhood of God… We humbly believe that the world has yet to understand and realize, as it never has in the past, the tender and loving relationship that exists between mankind and their supreme, universal, divine mother… Let us, therefore, realize that God is our mother, the mother of mankind, irrespective of the country or the clime in which men and women may be born. The deeper the realization of the motherhood of God, the greater will be the strength and intensity of our ideas of the brotherhood of man and the sisterhood of woman. Once we see and feel that God is our mother,

15 Auch die von Lüddeckens zusammengestellte Liste der Teilnehmenden am Weltparlament enthält nur die Initialen der Vornamen. Als Geburtsjahr ist dort 1860 angegeben. Das Todesjahr ist unbekannt: Lüddeckens, Dorothea: Das Weltparlament…, a.a.O., S. 307.

16 The World's Congress of Religion, Stockton 1893, S. 222.

17 Ebenda, S. 226.

> all the intricate problems of theology, all the puzzling quibbles of church government, all the quarrels and wranglings of the so-called religious world will be solved and settled.[18]

Großes Aufsehen erregte auf dem Weltparlament der Religionen ein weiterer Teilnehmer aus Indien, Swami Vivekananda (1863–1902), der mit bürgerlichem Namen Narendanath Datta hieß.[19] Auch er hatte eine Zeit lang dem Brahmo Samaj angehört, sich dann aber unter dem Einfluss des Mystikers Ramakrishna (1836–1886) stärker an der Alleingeltung der vedischen Schriften orientiert und insbesondere an deren Interpretation in Form des Vedanta, d. h. der Lektüre der älteren Veden im Licht der Upanishaden. Nach seiner Rückkehr aus Chicago gründete Vivekananda die Ramakrishna-Mission, eine vedantische Missionsgesellschaft mit dem Anspruch, weltweit tätig zu werden.[20]

Auf dem Weltparlament adressierte Swami Vivekananda sein vorwiegend christliches und jüdisches Auditorium aus einer vedantischen Perspektive. Er sprach die Zuhörenden an als unsterbliche Seelen von göttlicher Abkunft, die im christlichen Glauben zu niedrig bewertet werden, indem sie als Sünder eingestuft werden:

> Ye are the children of God. The sharers of immortal bliss, holy and perfect beings. Ye divinities on earth, sinners ? It is a sin to call a man so. It is a standing libel on human nature. Come up, live and shake off the delusion that you are sheep – you are souls immortal, spirits free and blest and eternal, ye are not matter, ye are not bodies. Matter is your servant, not you the servant of matter.[21]

Vivekananda spricht die Zuhörenden als freie Wesen an – unabhängig davon, wer sie sind. Freiheit jedoch hängt für ihn nicht von politischen oder wirtschaftlichen Bedingungen ab. Die Grundlage der Freiheit liegt für ihn tiefer in der Erkenntnis, dass die unsterbliche, göttliche Seele (Atman) mit jedem materiellen Körper nur eine vorübergehende Bindung eingeht und sie deshalb nicht mit dem gegenwärtigen Körper eines Menschen und mit dessen Situation identifiziert werden darf:

> The Vedas teach that the soul is divine, only held under bondage of matter, and perfection will be reached when the bond shall burst, and the word they use is, therefore, Mukto – freedom – freedom from the bonds of imperfection; freedom from death and misery. And they teach that this bondage can only fall off through the mercy of God, and this mercy comes to the pure. So purity is the condition of His mercy…[22]

Die spirituellen Grundlagen des Vedanta führen Vivekananda dazu, dass er sich nicht von der Überlegenheit der europäischen und amerikanischen Zivilisation blenden lässt, sondern dass er deren wissenschaftlichen Errungenschaften von der eigenständigen Idee her beurteilt, dass alles menschliche Wissen ebenso wie jede menschliche Religion in der Einheit ihr letztes Ziel habe.

18 Ebenda, S. 228.
19 Vgl. Lüddeckens, Dorothea: Das Weltparlament…, a.a.O., S. 55–62.
20 Vgl. Müller, Hans-Peter: Die Ramakrishna-Bewegung. Studien zu ihrer Entstehung, Verbreitung und Gestalt, Gütersloh 1986, zum Missionsanspruch vgl. S. 95.
21 The World's Congress of Religion…, a.a.O., S. 191.
22 Ebenda, S. 192.

> Science is nothing but the finding of unity, and as soon as any science can reach the perfect unity it will stop from further progress, because it will then have reached the goal. Thus, chemistry cannot progress farther when it shall have discovered one element out of which all others could be made. Physics will stop when it shall be able to discover one energy of which all others are but manifestations. The science of religion will become perfect when it discovers Him who is the one Life in a universe of death, who is the constant basis of an ever-changing world, who is the only Soul of which all souls are but manifestations. Thus through multiplicity and duality the ultimate unity is reached, and religion can go no further. This is the goal of all – again and again, science after science, again and again.
> And all science is bound to come to this conclusion in the long run. Manifestation and not creation is the word of science of today, and the Hindu is only glad that what he has cherished in his bosom for ages is going to be taught in more forcible language and with further light by the latest conclusions of science.[23]

Mit unüberhörbarem Stolz präsentiert Vivekananda die philosophischen Überlieferungen Indiens als zukunftsrelevante Antworten für Fragen, vor denen die westliche Wissenschaft steht, und die Vermutung liegt nahe, dass ihn das Interesse westlicher Forschender zu dieser Einschätzung ermutigt hat.

Bezogen auf religiöse Geltungsansprüche argumentiert er, dass eine universale Religion nicht an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit gebunden sein kann. Zwar bezieht er der Form nach indische Terminologien mit ein in seine Beispiele für lokal geprägte Religion, die nicht universalisiert werden kann, aber der Sache nach ist sein Lösungsansatz sehr stark durch Ideen des Vedanta geprägt:

> … if there is ever to be a universal religion, it must be one which will hold no location in place or time; which will be infinite, like the God it will preach; whose sun shines upon the followers of Krishna or Christ, saints or sinners, alike; which will not be the Brahmin or Buddhist, Christian or Mohammedan, but the sum total of all these, and still have infinite space for development ; which in its catholicity will embrace in its infinite arms and find a place for every human being, from the lowest groveling man, from the brute, to the highest mind, towering almost above humanity and making society stand in awe and doubt his human nature. It will be a religion which will have no place for persecution or intolerance in its polity, which will recognize a divinity in every man or woman, and whose whole scope, whose whole force, will be centered in aiding humanity to realize its divine nature.[24]

Am Ende seiner Rede geht Vivekananda explizit auf die politischen Aspekte seiner Vision für die Zukunft der Menschheit ein. Dabei ist es interessant, auf welche Weise er den ideologischen Anspruch der Weltausstellung von Chicago aufgreift, in deren Kontext das Weltparlament stattfand. Eigentlich hätte sich dieser Anspruch leicht als ein kolonialer und imperialer dekonstruieren lassen, wie es an anderer Stelle oft geschehen ist: Die Weltausstellung nahm Bezug auf die 400-jährige Wiederkehr der ersten Kontaktaufnahme europäischer Invasoren mit Amerika 1492 und sie feierte den Aufstieg der Vereinigten Staaten zur führenden Industrienation mit Symbolen aus der Antike, aus der Renaissance und aus der christlichen Erwartung des „Neuen Jerusalem“.[25] Der amerikanische Mythos wur-

23 Ebenda, S. 194.
24 Ebenda, S. 197.
25 Dazu Lüddeckens, Dorothea: Das Weltparlament…, a.a.O., S. 166–168

de personifiziert in der weiblichen Figur „Columbia“, die aus dem Namen von Christoph Kolumbus abgeleitet ist.

Swami Vivekananda greift die darin enthaltenen problematischen Machtansprüche nicht etwa direkt an, sondern er nimmt seinerseits „Columbia“ in Anspruch für eine eigene, explizit dekoloniale Vision. Er stellt Columbia dar als eine Figur, die niemals koloniale Schuld auf sich geladen hat. Auch wenn diese Figur letztlich fiktiv bleibt: Sie steht in Vivekanandas Rede als Chiffre für eine dekoloniale Zukunft der Welt:

> Hail, Columbia, motherland of liberty! It has been given to thee, who never dipped hand in neighbor's blood, who never found out that shortest way of becoming rich by robbing one's neighbors – it has been given to thee, to march on in the vanguard of civilization with the flag of harmony.[26]

Die drei in diesem Beitrag angeführten Beispiele – Bahāʾullāh, B. B. Nagarkar und Swami Vivekananda – haben miteinander gemeinsam, dass sie in starkem Kontrast zu den politischen Realitäten ihrer Zeit von einer dekolonialen Weltordnung so sprechen, als wäre sie zum Greifen nah und als wäre es nur noch eine Frage der Zeit, bis sich diese Ordnung endgültig durchsetzen wird.

Angesichts der bis heute drängenden Herausforderung, eine dekoloniale Perspektive so zur Sprache zu bringen, dass sie nicht in direkter oder indirekter Abhängigkeit zur epistemischen Vormachtstellung westlicher akademischer Diskurse steht, bringen diese drei Stimmen eine bedenkenswerte Alternative ins Spiel: die Verankerung einer dekolonialen Perspektive in *religiösen* Geltungsansprüchen, die unabhängig von westlichen Traditionen bestehen.

Religiöse Diskurse stehen oft im Verdacht, den Einsatz für notwendige Veränderungen gesellschaftlicher und politischer Machtverhältnisse eher zu behindern als voranzubringen. Das ursprünglich marxistische Argument vom „Opium des Volkes“[27] ist längst von einem westlichen säkularistischen Zeitgeist so in Anspruch genommen worden, dass insbesondere die „östlichen“ Religionen unter den Verdacht gestellt wurden, eher lähmend als aktivierend zu wirken.[28] Diese ihrerseits in einem epistemischen Eurozentrismus befangene Vorstellung sollte einer Suche nach dekolonialen Perspektiven nicht mehr länger im Weg stehen, sodass ein Ort jenseits der epistemischen Vormachtstellung westlicher akademischer Diskurse auch als ein Ort imaginiert werden kann, der möglicherweise nicht den westlichen akademischen Vorgaben von „Säkularität“ entspricht.

26 The World’s Congress of Religion…, a.a.O., S. 198.

27 Marx, Karl: Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie, Einleitung, Marx-Engels-Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 2, Berlin 1982, S. 171.

28 Dazu Feldtkeller, Andreas: Umstrittene Religionswissenschaft. Für eine Neuvermessung ihrer Beziehung zur Säkularisierungstheorie, Leipzig 2014, S. 103–106.

A PROFILE OF THE GERMAN ORIENT MISSIONARIES IN NORTHWEST PERSIA, URMIA, AND KHOI ORPHANAGES, 1897–1914

Vincent Pascal Gucha

The massacres of Assyrians and Armenians by the Ottoman Empire between 1894 and 1896 created a horrible humanitarian crisis in northwest Persia. In response to the crisis, some mission societies from Europe sent their personnel to assist. Among these societies was the German Orient Mission. Even though the majority of the staff of the German Orient Mission came from Germany, a few were from other European countries as well. In addition, local people – most of them from the surrounding communities – were recruited to work in the orphanages.[1] In the beginning, the local labor force (from permanent positions to casual laborers) consisted almost completely of Christian people. The reason for this was that Muslims perceived working for non-Muslims to be an insult; they also feared that the western mission societies were offensively introducing religious-cultural norms and values, which they believed would erode the fabric of their own moral and religious values. However, with no more options available for many Muslims to fend for their livelihood, a good number of this group ended up working as casual laborers in the orphanages.[2]

The first group of Germans to be sent to northwest Persia by the founder of the German Orient Mission, Johannes Lepsius, in May of 1897 included Hans Fischer, a pastor at Nieder-Weidbach in Hesse who had to resign from his parish work to head the first team, and his wife, Else. Also among them were two sisters from Königsberg, East Prussia, by the names Marie and Margarethe Paulat, Margarethe being the younger.

The immediate concern was to organize the aid work and to set up orphanages. Marie first worked with Hans Fischer at the Kalassar, which was the first orphanage to be founded by the group. Margarethe worked only briefly in Urmia orphanage, from 1897 to 1899, and then had to return to Germany. She could not adapt to the Persian climate, which often left her sick. Marie worked longer with the mission society (until 1932) while Hans Fischer stayed until 1926. Unfortu-

1 Cf. Feigel, Uwe: Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen, Göttingen 1989, pp. 31–33.

2 Cf. Friedemann, Anna: Aus Urmia, in: Der Christliche Orient. Monatsschrift der Deutschen Orient-Mission, no. 10, Hamburg 1909, p. 166; Das Waisenhaus in Choi, in: Aus der Arbeit des Armenischen Hilfswerkes, Osterwieck 1899, pp. 78–79.

nately, the sources do not specify in which years either left northwest Persia or for what reasons.[3] During the same period in 1897, Eduard von Bergmann was given charge over all stations in Persia. Bergmann was born on January 31, 1812, in Rūjiena in Latvia,[4] but only sparse information about his family background is known, except that he had two brothers; one was working in Petersburg, Russia, as a state counselor during the same period when Eduard was in Persia. The other brother was a medical doctor.[5]

When the German Orient Mission was looking to recruit someone as head of their mission in Persia, Bergmann came into the picture. He had a rich working experience in the Orient: before his appointment as the head of the Persian mission, Bergmann was a member of the Tbilisi Synod (Georgia) and a Lutheran Pastor in Baku.[6] Lepsius described him as a person who knew how to network with people not only within the political realm but also within the religious fraternity, which made him stand out among his peers. He was also seen by many as the living bond between the evangelical work in Persia and the Lutheran Church of Russia.[7] These are some of the qualities he brought with him to the mission.

The mission organization credited Bergmann with carrying out the foundation of the two orphanages in northwest Persia, Urmia and Khoi.[8] He was described as a man full of faith, whose perseverance, loyalty to the mission, and particular love for the poor and needy propelled him to achieve mission goals with greater success in all the stations to which he was posted.[9] Besides being in charge of the Persian stations, he was further tasked to head the orphanage in Khoi for some period before a new person was sent to relieve him of duty. However, after Pastor Bähnisch resigned from Diyarbakir orphanage in southeast Turkey – which was one of the mission stations of the German Orient Mission – Bergmann was sent to Diyarbakir. This occurred in mid-April of 1900. Bergmann's first responsibility was to see to the possibility of reopening the orphanage, which had been closed

3 Cf. Lepsius, Johannes: Das Deutsche Hilfswerk für Armenien, in: Der Christliche Orient…, op. cit., Berlin 1897, pp. 327–328; Friedemann, Anna: Sommerbrief aus Urmia, in: Der Christliche Orient…, op. cit., no. 2, Berlin 1901, p. 146; Goltz, Hermann/Meissner, Axel: Deutschland, Armenien und die Türkei 1895–1925. Dokumente und Zeitschriften aus dem Dr. Johannes-Lepsius-Archiv an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Teil 3: Thematisches Lexikon zu Personen, Institutionen, Orten, Ereignissen, München 2004, p. 222.

4 Cf. Lepsius, Johannes: Reisebriefe von Dr. Johannes Lepsius I, in: Aus der Arbeit des Armenischen Hilfswerkes, Osterwieck 1899, p. 108.

5 Cf. von Bergmann: Aus Briefen von Eduard V. Bergmann, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 1, Berlin 1900, p. 169.

6 Cf. Henselmann, Manja: Briefe aus Choi, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 1, Berlin 1900, p. 157.

7 Cf. Lepsius, Johannes: Reisebriefe von Dr. Johannes Lepsius II, in: Aus der Arbeit des Armenischen Hilfswerkes, Osterwieck 1899, p. 123.

8 Cf. Lepsius, Johannes: Eduard von Bergmann, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 1, Berlin 1900, p. 145.

9 Cf. ibidem, pp. 162–164.

due to a standoff between orphanage management and the Ottoman government.[10] Bergmann's appointment to this region came at a price, as he struggled to adapt to the climate, which constantly left him suffering from dengue fever. Additionally, the physical discomfort and moral misery of the local population drained all his energy. As Pastor Hansen (by then working in Russia) described it, "A sight of sick children, hungry people, the laziness and dishonesty among the Turkish government officials and the malice of the fanatical Muslim population always made Von Bergmann to suffer."[11]

The attempt by some to undermine his mission with insufficient finances and attacks on his personal reputation added more salt to the wound. The sources do not disclose who these people were. The sources do not disclose the identity of these people, presumably they were members of the German Orient Mission. The irreconcilable differences with the Turkish officials saw von Bergmann put under house arrest. However, the French and English were allowed to visit him. Besides the limitation on who was to visit, all his books and other readings were censored, these made life more unbearable to him.[12] In August of 1900, Bergmann's health had begun to deteriorate. It became worse on September 12, when he was finally diagnosed with typhoid, which led to his death on the night of September 26, 1900. A funeral service was held in a Protestant Armenian church, followed by burial in a small, strange cemetery located in the south gate of Mardin near the Tigris river in Diyarbakir, as he had wished during the last days of his life.[13] After his death, Pastor Detwig von Oertzen was appointed in the same capacity as the overall head of the mission in Persia.[14]

DETWIG VON OERTZEN (1876–1950)

Oertzen was born in a town known as Anklam (initially called Tanglim and Wendenburg), a town in the Western Pomerania in the region of Mecklenburg-Vorpommern state, Germany.[15] After his military service, Oertzen studied theology in Halle and Berlin and was ordained by chaplain Dryander Schloss. His first contact with Lepsius was made when he was the secretary of the German Missionary Students' Movement. When Pastor Eduard von Bergmann died, Oertzen was appointed as head of the mission in Persia at the age of twenty-six. In order to equip himself for the mission, he resolved to learn both Arabic and Turkish languages and to study the Koran. He arrived in Persia (Khoi) on February 27, 1902,

10 Cf. Henselmann, Manja: An die Pflegeeltern unserer Kinder, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 1, Berlin 1900, p. 58.

11 Hansen, Hermann: Eduard von Bergmann, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 1, Berlin 1900, p. 168.

12 Cf. ibidem.

13 Cf. ibidem.

14 Cf. Henselmann, Manja: Mitteilungen, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 3, Berlin 1902, p. 32.

15 Cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Anklam (10.10.2017).

to take his appointment as the head of the Persian mission and at the same time to take over for Miss Henselmann as the director of Khoi orphanage.[16]

As the supervisor of the mission in Persia, Oertzen introduced a number of activities not only for the children but for the workers as well. In 1903, he introduced morning prayers on a voluntary basis among the orphanage day laborers in Khoi, which included six Muslims. One particular Muslim man never missed daily Christian devotions, which were held in the yard or garden. Was it a strategy of discreetly evangelizing? "D. J," whose initials remain undeciphered in the records of the mission, affirms that it could have been a way of doing evangelization: "In such an establishment, it is very easy to preach the Gospel. It would indeed be injustice if we did not seek to convince the Mohammedans."[17] Oertzen himself never uttered any word to that effect, but D. J's words point to the fact that the German Orient Mission could have been secretly involved in evangelization activities within the context of orphanage work – though performed with caution for fear of the consequences that might have attended such action.

Although he worked passionately among the Christians, Oertzen's great mission enthusiasm and zeal was for working among the Muslim population. In order to prepare for this challenging task, he took a familiarization tour from July 1903 together with his assistant, Wiencke Gustav, who had begun working with the German Orient Mission in 1901 and stayed with them until 1923.[18] They rode to the south of Urmia, in the Kurdistan region, to a town called Sautschbulak, which changed its name to Mahabad in 1936.[19] The area was mainly occupied by Kurds, and the majority of people spoke Kurdish and Persian. They further travelled to Hamadan, Kermanshah, Bisutan, Senneh, and Sakkis, then returned to Urmia again in 1904. During this long and tiring journey, Oertzen contracted pneumonia and typhoid fever and had to seek treatment at the American medical missionary facility in Urmia. Thereafter, he travelled back to Germany for a recovery vacation;[20] there he met his future wife, Haguein Virchaux Juliette, who later became not only his wife but his coworker in Sautschbulak.[21]

In 1905, Oertzen together with his wife moved to Sautschbulak as their new mission base. Many of the foreign missionaries who had worked in this town preferred to live within the Jewish quarters which was perceived to be more secure. Hence, Oertzen and his wife also settled in the same quarters. Kurds were per-

16 Die letzten Tage in Choi und Reise über Tabris und Etschmiadsin nach Tiflis, , in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 3, Berlin 1902, p.100.

17 D. J.: Aus der Arbeit: Urmia, 5. Oktober 1903, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 5, Berlin 1903, p. 15.

18 Cf. Reiseberichte/Kurze Nachrichten, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 3, Berlin 1902, pp. 173–175, 179–186.

19 Cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Mahabad (16.10.2017).

20 Cf. Lepsius, Johannes: Die Generalversammlung der Deutschen Orient Mission, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 5, Berlin 1904, p. 18.

21 Cf. von Oertzen, Detwig: Aus unsern Stationen: Choi. P. v. Oertzen nach Persien zurückgekehrt, in: Der Christliche Orient..., op. cit., no. 6, Berlin 1905, pp. 4–5.